Ensaio | A memória em H. P. Lovecraft

Originalmente publicado em: http://scriptoriumm.com/2020/03/a-memoria-em-h-p-lovecraft/

Esse texto surgiu de uma inquietação em torno da obra de H. P. Lovecraft e a possibilidade de estabelecer uma relação e uma reflexão sobre ela. Nos parágrafos a seguir tentarei explorar alguns caminhos possíveis para uma crítica teórica que habilite o pensamento de Lovecraft em vista das questões pertinentes ao interstício entre memória e história.

Lovecraft era um amante da memória. Oriundo de uma aristocracia decadente e experimentando em sua vida adulta um dos piores momentos de crise econômica da sociedade norte-americana, os seus textos refletem um apelo para uma memória que é imemorial.

Taxado como racista e xenofóbico, Lovecraft morreu sem conhecer o sucesso ou a riqueza. A sua escrita era constantemente marcada por seus excessos, e funcionam como um apelo, uma confissão, uma lembrança que insiste em ser narrada, pois, é traumática.(BUSCH, 2019; JOSHI, 2001; SPRAGUE DE CAMP, 1975)

Não pretendo explorar (se é que isso é possível) quais eram as intenções de Lovecraft como autor. As reflexões a seguir seguem outras pistas.

Eugene Thacker (2011)apontara que a literatura de horror é uma tentativa não-filosófica que visa pensar em um mundo em que não há centralidade da humanidade. Em Lovecraft, esse pessimismo cósmico aparece como um "cosmic outsideness", uma metafísica da negação, do nada, do não humano. O que quero é pensar em como essa alteridade cósmica opera quando posta em relação com o conceito de memória.

O que pretendo esboçar nesse texto é como Lovecraft trabalha com uma noção de memória do horror que revela os pressupostos correlacionalistas da própria ideia de memória.

Como aponta Quentin Meillassoux (2008), a correlação é uma modalidade de pensamento filosófico no qual se veta a possibilidade do acesso direto a "coisa-em-si".

Assim, toda objetividade depende de uma subjetividade e isso produz uma representação que coloca o real sempre sob os critérios de compreensão humanos. Sob a luz de Lovecraft, como portador de um horror cósmico não-correlacional que revela alguns dos compromissos correlacionais da ideia de memória.

Lovecraft constantemente fazia uso do relato como uma forma primária para introduzir e conduzir suas narrativas. A escrita da história de Lovecraft é uma interpretação do protagonista sobre algum evento que abalou sua fé no conhecimento científico, bem como sua sanidade.

Tomemos, por exemplo, **The Call of Cthulhu**, de 1928. A história é dividida em três partes. Na primeira, o protagonista conta como encontrou nos arquivos de seu falecido avô, que outrora era professor universitário, uma série documental e uma pequena estatueta de uma criatura monstruosa.

> *My knowledge of the thing began in the winter of 1926-27 with the death of my great-uncle, George Gammell Angell, Professor Emeritus of Semitic Languages in Brown University, Providence, Rhode Island. [...] Above these apparent hieroglyphics was a figure of evidently pictorial intent, though its impressionistic execution forbade a very clear idea of its nature. It seemed to be a sort of monster, or symbol representing a monster, of a form which only a diseased fancy could conceive. If I say that my somewhat extravagant imagination yielded simultaneous pictures of an octopus, a dragon, and a human caricature, I shall not be unfaithful to the spirit of the thing. A pulpy, tentacled head surmounted a grotesque and scaly body with rudimentary wings; but it was the general outline of the whole which made it most shockingly frightful. Behind the figure was a vague*

> *suggestion of a Cyclopean architectural background.(LOVECRAFT, 1928)*

Na segunda parte há notas sobre o encontro do professor com um investigador e inspetor de polícia, John Raymond Legrasse. É esse policial que conta para o falecido pesquisador sobre um evento no qual um culto de cunho maligno e sinistro que parece ter referência com a estatueta foi descoberto e desarticulado pelos policiais.

> *It must not be fancied that Inspector Legrasse had the least interest in archaeology. On the contrary, his wish for enlightenment was prompted by purely professional considerations. The statuette, idol, fetish, or whatever it was, had been captured some months before in the wooden swamps south of New Orleans during a raid on a supposed voodoo meeting; and so singular and hideous were the rites connected with it, that the police could not but realize that they had stumbled on a dark cult totally unknown to them, and infinitely more diabolic than even the blackest of the African voodoo circles. Of its origin, apart from the erratic and unbelievable tales extorted from the captured members, absolutely nothing was to be discovered; hence the anxiety of the police for any antiquarian lore which might help them to place the frightful symbol, and through it track down the cult to its fountain-head.(LOVECRAFT, 1928)*

Na terceira parte, o protagonista encontra outro relato sobre um naufrágio no oceano Pacífico e colhe a narrativa de um sobrevivente que encontrou a cidade oculta onde a Coisa da qual a estatueta foi inspirada habita.

> *Poor Johansen's handwriting almost gave out when he wrote of this. Of the six men who never reached the ship, he thinks two perished of pure fright in that accursed instant. The Thing cannot be described—there is no language for such abysms of shrieking and immemorial lunacy, such eldritch contradictions of all matter, force, and cosmic order. A mountain walked or stumbled. God! What wonder that across the earth a great architect went mad, and poor Wilcox raved with fever in that telepathic instant? The Thing of the idols, the green, sticky spawn of the stars, had awaked to claim his own. The stars were right*

> *again, and what an age-old cult had failed to do by design, a band of innocent sailors had done by accident. After vigintillions of years great Cthulhu was loose again, and ravening for delight.(LOVECRAFT, 1928)*

Penso que o elemento central para a história é a ideia de uma narrativa sobre um conjunto de memórias que remete para uma temporalidade que distorce a própria memória. É uma história sobre memórias que advém de um encontro e de uma experiência de horror. A memória individual do encontro do sobrevivente com a Coisa, que só aparece no terceiro capítulo, está amarrada com a memória do policial sobre o culto macabro e essa com as anotações do professor, que servem de base para a construção da investigação do protagonista.

O processo de transição entre memória individual e coletiva não está dado, mas é construído progressivamente. Paul Ricoeur (2004) em sua análise dessa tensionalidade propõe que uma saída possível para evitar o problema da cisão entre coletivo e individual é repensá-las a partir de uma gradação de cunho afetivo. As memórias individuais que integram o coletivo se agrupam a partir de relações de proximidade, familiaridade e pertencimento ao grupo.

A experiência com Cthulhu é invocada por uma memória individual que não foi experimentada diretamente pelo protagonista, mas por seu familiar e por relatos de outrem. Esse é o laço afetivo que liga duas memórias individuais e a partir delas com o coletivo. A memória não é constituída, como nos lembra Michael Pollak(1992), apenas de experiências diretas, mas também daquelas que são indiretas.

No caso de Lovecraft, a gradação da alteridade é mediada pela relação do protagonista com seu parente falecido que abre caminho para o encontro com essas outras memórias. Essas memórias em seu turno também invocam outras memórias e histórias.

A memória individual, para Paul Ricoeur(2004), foi sendo constituída progressivamente por uma tradição filosófica que remonta aos trabalhos de Edmund Husserl, Immanuel Kant, John Locke, Santo Agostinho e Aristóteles.

Em Agostinho, Ricoeur encontra nas **Confissões** (c. 398), a emergência de uma noção de memória como espacializada, na medida em que confere um sentido de

espacialidade interno que se confunde com a intimidade. A memória pessoal não se contém e segue em direção à busca de Deus.

A problemática da interioridade de Agostinho, para Ricoeur, está amarrada com a medição do tempo e a relação do sujeito com ele a partir de três modulações: I) presente do passado que é produtor da memória; II) presente do presente como a atenção da oração; III) presente do futuro na expectação mediada pela graça divina.

Gareth Matthews (2005, p. 84) argumentou que a centralidade na questão do tempo de Agostinho está em colocar o tempo a partir de uma perspectiva do agora. Isso é, a experiência do tempo advém de uma "ficction constructed in the mind of the individual thinker".

Já Phillip Cary(2000, p. 101) enfatizou que com isso Agostinho instaura uma "conception of the self as an inner space in order to have a place where these immutable and divine things are found".

A leitura de Ricoeur nos parece pertinente, pois o relato, tal como aparece na obra de Lovecraft, tem um aspecto confessional marcado. Trata-se da produção de uma memória (passado do presente) que visa dar sentido para aquela experiência e a partir disso, projetar um futuro.

Em Agostinho (2009), a fé em Deus é o elemento que permite o processo de produção da memória, na medida em que Ele significa e modula o ato de confissão. Não se trata de um extenso relato sobre a vida individual, mas a compreensão a partir da narração de experiências que estão em desacordo com aquilo que Deus ordenou como correto.

Para Agostinho é a confissão que visa corrigir as atitudes erradas perante Deus. Além disso, Ricoeur insiste que esse processo é marcado por uma memória singular, enquanto Agostinho justifica a escrita de seu livro como ato que o aproxima de Deus, mas também serve como guia para seus leitores para realizar esse caminho.

Quando Ricoeur reflete sobre as **Confissões** de Agostinho, há ali uma noção da produção da memória individual em relação a uma espacialidade, bem como uma intimidade. A memória do sujeito que se confessa – um ato discursivo – implica no ato da distensão (presente do presente; presente do futuro; presente do passado), mas também uma exterioridade que Ricoeur não parece considerar.

A exterioridade não é o acesso em Deus, mas o ato de fé que faz a mediação entre o Criador e a Criatura. Isso é, a correlação ganha uma forma muito particular nesse

momento, pois não é um acesso direto em Deus, mas através da fé. A fé implícita no ato de confissão (que invoca uma intimidade) dá luz a essa relação.

Convém notar também que Agostinho construiu um conceito de tempo que está fundado na experiência individual e no seu encadeamento através da fé (como uma providência ou garantia divina), isto é, o divino não é acessado diretamente. Há um tempo de Deus, eterno, que não se confunde com o tempo da criação. O contato com a eternidade não é direto mas correlacional, pois é mediado pela fé.

Por fim, do ponto de vista da crítica do Realismo Especulativo, Agostinho está comprando para si uma modalidade relacional que não pode ser pensada como uma instância exclusivamente individual. Seja na Encarnação de Deus como Jesus Cristo, ou seja, pela consolidação da Igreja, a coletividade é constante. Inclusive, em **Cidade de Deus** (c. 426), Agostinho buscou estabelecer uma dogmática correta para os cristãos, uma preocupação coletiva portanto.

Agostinho e Lovecraft compartilham a memória individual confessional que se dirige para revelar para o coletivo o contato com alguma coisa que está para além do homem. No caso de Agostinho, a confissão é um ato de fé e é Deus, como uma entidade eterna, que estabelece o tempo para o homem, a partir do ato de criação (Logos).

Já em Lovecraft, o relato é um ato que tenta organizar memórias individuais sobre uma experiência de encontro com o horror. Enquanto o Deus de Agostinho se importa com a sua criação, Cthulhu como a entidade cósmica terrível advinda de uma temporalidade *fora do tempo* é indiferente a humanidade e vira a razão ao avesso. A memória do encontro com Cthulhu é uma memória do horror, a partir de confissões e sonhos que desestabilizam a razão.

O relato que é produzido a partir da memória não é uma memória e sim história. Para Pierre Nora(1993), a memória demanda uma coletividade que a utiliza e a transforma. Assim, a memória não é um evento congelado no passado, mas "um elo vivido no eterno presente" que é carregado pelo grupo e recebe sua espacialidade na medida em que contamina objetos.

Essa memória rizomática que insiste em se atualizar e desterritorializar nos remete às reflexões feitas por Jacy Alves de Seixas(2002) sobre Henri Bergson,

Marcel Proust e Gaston Bachelard.

Em Bergson, Seixas encontrou uma concepção ontológica na qual a duração recebe a primazia. Em um processo de espacialização da memória, o acúmulo de instantes ganha o formato de um bloco e a partir deste o sentido emerge. Já em Proust uma visão do instante que não está fundado na repetição do passado tem centralidade. A memória, na medida em que lembra do passado, arrasta-o para o presente e o celebra. "O instante é aqui, por assim dizer, portador de uma duração". (SEIXAS, 2002, p. 57)

Seixas (2002) afirmou que Bachelard discorda de Bergson na medida em que privilegia o presente e o atual. A temporalidade se escora em uma perspectiva do sujeito e por conta disso é descontínua. Essa interpretação desconsidera que há uma polifonia dentro do pensamento de Bachelard que precisa ser contextualizada.

Vincent Bontems (2010) pontuou que um dos principais interesses de Bachelard era compreender como a história da ciência não era um progresso contínuo do conhecimento, mas trajetória que invocava elementos epistêmicos e não-epistêmicos. Penso que essa reflexão pode ser importada para a reflexão sobre a memória.

Para Bachelard, "toutes les réalités sont produites par "la double présence"; "elles n'ont pas de racines dans l'unique". Une pure autoposition, qu'elle soit d'un objet absolut ou d'un sujet absolu, serait donct métaphysiquement imposible" (BONTEMS, 2010, p. 108).

O tempo não é apenas a presentificação do instante de forma passiva, mas uma ação que invoca uma dimensão existencial e um ato filosófico(BONTEMS, 2010, p. 126). Dentro do instante as funções de realidade da ciência e as funções da irrealidade da imaginação se encontram(BONTEMS, 2010, p. 120).

O uso de Lovecraft da duração bergsoniana e do instante proustiano pode viabilizar uma problematização de ambos. A estrutura textual, o edifício da duração vai sendo sabotado com o intercruzamento de relatos. O encontro com o horror é mediado e essa mediação é a memória coletiva. Para Bergson a duração é

aquilo que “unifie le temps dans son passage même” sendo um “l’act qui unifie le temps dans son passage même” (WORMS, 2000, p. 20).

Tal ontologia é elevada em sua potência máxima em Lovecraft e rachada. O contato com o horror cósmico resulta em algo que revela o mundo como “unthinkable, and the limits of our place within that world”(THACKER, 2011, p. 79).

Para Dylan Trigg, “the subject becomes the site of another agency, one that resists knowledge, and thus marks a fissure that is not contained within the subject but is instead dispersed through the world”(TRIGG, 2013, p. 30).

Quando Bachelard dirige sua reflexão para a água encontra ali um “destin essentiel qui métamorphose sans cesse la substance de l’être”(BACHELARD, 1942, p. 17). Na filosofia de Carl G. Jung (2014), do qual Bachelard herdou muito, é na simbologia da água que o inconsciente manifestará sua memória coletiva.

O que o sonhar faz é produzir uma memória individual mediada por suas particularidades históricas, mas o ponto de referência ontológico são as profundezas aquáticas.

A manifestação disto em Lovecraft é narrar como submersa no oceano a morada de Cthulhu. O passado que é tornado presente não está fundado em um ser, como em Bachelard, mas sim no horror.

O instante proustiano que invoca o passado no presente é deslocado por Lovecraft.

Para Pierre Nora (1993, p. 13,22), a produção dos lugares de memória brotam de uma sociedade que organiza passados múltiplos em uma forma homogênea: “são os rituais de uma sociedade ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza, fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos”, mas principalmente centrada na produção de “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos”.

Lovecraft recusa isso. Os relatos que o protagonista encontra vão produzindo um passado que, em vez de se aproximar do sujeito como membro do grupo, o afastam. O contato com a dimensão do horror vai isolando o sujeito, enquanto conta sobre tribos perdidas e cultos reclusos que veneram e praticam uma religião nos quais seus deuses advêm de uma temporalidade que está além do tempo.

Esse horror que é cultuado é a sacralidade (no estilo descrito por Émile Durkheim(1968) perigosa, pois, apesar de ser impossível construir sua representação exata na forma de ídolos, estes simulacros invocam na humanidade a memória coletiva do horror.

> *There had been aeons when other Things ruled on the earth, and They had great cities. Remains of them, [....] were still to be found as Cyclopean stones on islands on the Pacific. They all died vast epochs of time before men came, but there were arts which could revive Them when the stars had come round again to the right positions in the cycle of eternity. They had, indeed, come themselves from the stars, and brought Their images with Them. (LOVECRAFT, 1928)*

Em Pollak (1992), o monumento como espaço que guarda a memória também solidifica uma historicidade e uma cultura que é compartilhada pelo grupo.

Já para Nora (1993), o lugar de memória é tripartite e composto por materialidade, simbologia e funcionalidade, estabelecido a partir da tensa relação entre memória e história.

Para Lovecraft os lugares onde a memória do horror ganha forma são barrados, proibidos e ocultos. A cidade que Cthulhu habita está submersa e um mero movimento da entidade afeta os sonhos da humanidade e causa pesadelos.

A memória do horror se mistura com o sonho. Nisso retornamos para o pensamento de Ricoeur, uma vez que ele imputa John Locke como o inventor de três conceitos fundamentais que estruturam a memória individual: a identidade, a consciência e a noção de si. Essa ênfase por Locke faz com que Ricoeur recuse René Descartes como central. Isso porque o **cogito** seria um puro instante, carente de memória ou de autopercepção.

Ricoeur parece desconsiderar dois eventos de fundamental importância. O primeiro deles é a experiência de Descartes com alguns sonhos que antecederam a escrita das **Meditações Metafísicas** (1641). Esses sonhos fornecem uma maior complexidade sobre o **cogito** e viabiliza um questionamento a respeito da relação entre racionalidade e sonho.

O ponto não é imputar no sonho a origem da filosofia de Descartes, mas compreender que um estado onírico que se confunde com uma alucinação abre caminho para a busca por um conhecimento.(MIGLIORI, 2001)

O segundo evento é que a experiência racional fundada em um posicionamento que recusa o conhecimento falso, a possibilidade de a realidade ser um sonho e a meditação como um ato de alguém que está louco.

Michel Foucault (1961, p. 57) denotou que a loucura e a dúvida tem pesos epistêmicos distintos no pensamento cartesiano: "la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve", enquanto o mesmo não equivale à loucura, pois "supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée".

Jacques Derrida (1967, p. 67)criticará essa visão de Foucault pois esse distanciamento entre cogito e loucura presume que o primeiro suprime o segundo. Com o cogito "la pense s'annonce à elle-même, s'ffraie elle-même et se rassure au plus haut d'elle-même contre son anéantissement ou son naufrage dans la folie et dans la mort".

Recolocando essa discussão dentro de Lovecraft, a manifestação da memória do horror afetará o plano onírico e a partir dele um artista esculpirá o ídolo que se assemelha a Cthulhu.

Não é no estado desperto que Descartes toma como garantia para o exercício da dúvida metódica, que a memória se manifesta, mas no plano onírico. A presença de Cthulhu invade o coletivo e remete a uma duração esquecida causando pesadelos e tremores. Lovecraft com isso inverte o processo de cognição e de produção da memória (e do cogito).

Se o mundo onírico opera como uma memória experimentada para si, dada em uma zona fronteiriça entre o cogito e a loucura, podemos retornar para a reflexão de Ricoeur, que a partir de Edmund Husserl recoloca em questão a relação entre o cogito e outrem como a produção da unidade pela intencionalidade. O ato intencional organiza o presente, pois da forma objetiva a memória.

A. D. Smith (2003, p. 243) sugere que a intersubjetividade que aparece em Husserl advém de um embasamento ontológico transcendental. Por meio do contato do eu com o mundo objetivo vem à luz a comunidade como uma experiência externa.

Brian Elliott (2005, p. 34), no que lhe concerne, afirma que Husserl se afasta do pensamento da temporalidade de Agostinho, na medida em que enfatiza a ausência de tal forma que "nothing can be given to consciousness in immediate givenness that is not configured beforehand in its absence".

A intencionalidade da consciência como aquilo que presentifica uma ausência nos remete novamente a demarcação de Pollak (1992) sobre a seletividade da memória. Entre ausências e presenças, a identidade do sujeito se manifesta como uma síntese no presente a partir das experiências do passado.

O que tentei mostrar até agora é que esse passado em Lovecraft advém da memória coletiva que implica em um horror que se recusa em ser significado.

Frank Herbert, em **Dune** (1965) e depois em suas sequências, explorou essa questão da memória de outra forma. Na história que se passa em um futuro distante existe uma droga que confere para quem a utiliza longevidade. O seu uso prologando revela que a substância capaz de expandir a consciência.

Há uma situação em que uma personagem, para se tornar sacerdotisa, precisa fazer uso dessa substância em sua forma pura. Durante tal processo ela recebe a memória de todas as sacerdotisas que ocuparam esse cargo antes.

Todavia, quando esse ritual ocorre, a personagem estava grávida e a sua filha recebeu essa memória coletiva integral. O problema é que diferente de sua mãe, ela não tinha uma memória individual para fazer frente a essas memórias coletivas. (BUSCH, 2018)

A figura que representa a memória coletiva dentro da reflexão de Ricoeur é Maurice Halbwachs(1992). A fonte da memória não está no sujeito, mas advém de outrem, e com isso se esvazia uma memória individual, na medida em que essa só faz sentido em vista de um (ou vários grupos).

A duração de uma memória coletiva e a duração do grupo são intrínsecos, de modo que a eliminação de um afeta o outro. É interessante que Ricoeur fale sobre Halbwachs, mas não adentre em questões sobre a memória levantadas por Émile Durkheim.

Uma das principais preocupações de Durkheim(1973) era explorar a dualidade da natureza humana. Isso é, a oposição entre interesses oriundos do plano sensorial no qual o foco é o indivíduo e a atividade conceitual coletiva. Esse *homo duplex* não tem posse plena de suas ideias ou sentimentos, mas estes são elaborados por uma coletividade que também os controla na forma das representações coletivas. O duplo fenômeno que ocorre é que “the thing that embody the collective representations arouse the same feelings as do the mental states that they represent and, in a manner of speaking, materialize”.

Pensar a memória coletiva sob essa consideração de Durkheim viabiliza compreender que Halbwachs não está negando que a memória individual seja possível ou que ela não tenha valor. A memória individual depende do grupo para conferir sentido para ela e se um deslocamento ocorre a memória pode deixar de fazer sentido ou mesmo desaparecer.

Outro autor que convém lembrar é Philip K. Dick que, diferente de Lovecraft, não produz uma memória coletiva sobre o horror, mas coloca em dúvida a segurança ontológica de seus personagens a partir da possibilidade de uma memória fabricada e artificial (DOUGLAS, 2018; MEILLASSOUX, 2015; WATSON, 1975).

James Burton (2015, p. 134) entende que a ontologia de Philip K. Dick não está fundada na distinção entre real e não-real, mas a realidade como uma “plurality of possible fields, changeable, able to become more or less intensely real, and crucially, capable of being altered by something other than itself”.

A memória coletiva em Lovecraft ecoará e direcionará o protagonista para o encontro com o horror. Já em Herbert o controle da cognição e a personalidade

são elementos indissociáveis. O horizonte em Herbert é o cálculo probabilístico do presente para uma projeção e construção de uma memória coletiva do futuro, enquanto em Lovecraft a ênfase está na memória coletiva do passado.

Em Dick, a memória coletiva é a base para uma ontologia que pode flutuar a partir do ato que questiona: se é a memória que garante o sujeito tal como é, quando questionada nos termos de sua autenticidade e procedência coletiva o resultado é a fragmentação do sujeito (individual) e da realidade (coletiva).

A escrita da história é um processo de organização da memória. A memória é uma experiência que, apesar de parecer individual para o sujeito, circula dentro de uma coletividade e é organizada, aceita, reificada, reinterpretada e ressignificada.

O que Lovecraft nos permitiu aponta para as nuances de diferentes memórias individuais vão sendo organizadas para fornecer uma experiência de uma memória coletiva sobre o horror.

Vimos que a memória individual advém de um pensamento correlacionalista que demanda a alteridade/comunidade. Esse outrem pode ser positivado, como o Deus de Agostinho, ou negativo como a experiência de loucura e do sonho em Descartes. A intencionalidade de Husserl revela que a consciência não é composta apenas por uma temporalidade da presença, mas também por ausências.

Essa seleção permite que a consciência estabeleça um sujeito que organiza memórias coletivas e as interpreta como individuais. Na medida em que isso é feito, o *homo duplex* enquadra-se dentro do coletivo que oferece lugares onde essa memória pode se manifestar, conferindo sentido e coesão social.

Lovecraft apresenta a possibilidade de memórias e espacialidades distintas. Se a organização da memória coletiva pelo sujeito é um ato de construção da duração no sentido bergsoniano, a existência de Cthulhu é sua fragmentação. A entidade é indiferente em relação à humanidade e não depende dela para existir. Um horror cósmico que se manifesta no campo dos sonhos para assombrar os homens.

Cthulhu por Andrée Wallin

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Traducao J. Oliveira Pina; A. Ambriósio de Pina. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BACHELARD, G. **L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière**. Paris: Librarie José Corti, 1942.

BONTEMS, V. **Bachelard**. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

BURTON, J. **The Philosophy of Science Fiction – Henri Bergson and the Fabulations of Philip K. Dick**. London: Bloomsbury Academic, 2015.

BUSCH, W. P. Reflexões iniciais sobre as formas elementares da vida alienígena: sagrado e profano em Duna (1965) de Frank Herbert. **Anais do IX Seminário Nacional Religião e Sociedade: O espaço do sagrado no século XXI – Religião Local e Global**, n. 1, p. 246–251, 2018.

CARY, P. **Augustine's Invention of the Inner Self – The Legacy of a Christian Platonist**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DOUGLAS, S. **The Apocalypse of the Reluctant Gnostics Carl G. Jung and Philip K. Dick**. London & New York: Routledge, 2018.

DURKHEIM, E. **Les Formes Élementaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie. Livre I. Questions préliminaires**. 5. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

DURKHEIM, E. The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions. In: **Moral. Soc. Sel. Writings**. Chicago: The University of Chicago Press, 1973. p. 149–166.

ELLIOTT, B. **Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger**. London & New York: Routledge, 2005.

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1961.

HALBWACHS, M. **On Collective Memory**. Traducao Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

JUNG, C. G. **The Collect Works of C. G. Jung – Complete Digital Editions Volumes 1-19**. Traducao Gerhard Adler; R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2014.

LOVECRAFT, H. P. The Call of Cthulhu. **Weird Tales**, v. 11, n. 2, p. 159–178, fev. 1928.

MATTHEWS, G. B. **Augustine**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

MEILLASSOUX, Q. **After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency**. Traducao Ray Brassier. London, New York: Continuum, 2008.

MEILLASSOUX, Q. **Science Fiction and Extro-Science Fiction**. Traducao Alyosha Edlebi. Minneapolis: Univocal, 2015.

MIGLIORI, M. L. B. **Sonhos sobre meditações de Descartes**. São Paulo: Annablume, 2001.

NICHOLAS, J. **Dune and Philosophy – Weirding Way of the Mentat**. Electronic Edition ed. Chicago: Open Court, 2011.

NORA, P. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Proj. História**, v. 10, p. 7–28, 1993.

OWER, J. Idea and Imagery in Herbert's Dune. **Extrapolation: A Journal of Science Fiction and Fantasy**, v. 15, n. 2, p. 129–139, maio 1974.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

RICOEUR, P. **Memory, History, Forgetting**. Traducao Kathleen Blamey; David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

SEIXAS, J. A. DE. Os Tempos da Memória: (Des)continuidade e Projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? **Proj. História**, n. 24, jun. 2002.

SMITH, A. D. **Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Mediations**. London: Routledge, 2003.

THACKER, E. **In the Dust of this Planet**. Winchester and Washington: Zero Books, 2011.

TRIGG, D. **The Thing: A Phenomenology of Horror**. Alresford: Zero Books, 2013.

WATSON, I. Le Guin's Lathe of Heaven and the Role of Dick: The False Reality as Mediator. **Science Fiction Studies**, v. 2, p. 67–75, 1975.

WORMS, F. **Le vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A, 2000.

Autor: Willian Perpétuo Busch